

Conférence de M. Eduardo Viveiros de Castro Directeur d'études invité

La notion de cosmologie dans le contexte amérindien : questions théoriques et directions de recherche

Sous ce titre d'ensemble, il s'agissait d'explorer quelques présupposés ontologiques des cosmologies amérindiennes. À partir de l'examen de matériaux ethnographiques portant principalement sur l'Amazonie et la Côte nord-ouest, l'on a mis en évidence un complexe conceptuel très répandu en Amérique, axé sur l'idée que monde est peuplé par différentes sortes de personnes ou sujets, humains et non-humains, ayant chacune une vision propre de la réalité. Les nombreuses connexions et implications de ce *perspectivisme* amérindien ont été esquissées : son rapport au chamanisme et à la mythologie ; les notions d'âme et de corps qui le soutiennent ; l'image de l'être qui s'y trouve inscrite ; et la reconsidération radicale des catégories de « nature » et de « culture » qu'il impose. Pour mieux mettre à jour les traits distinctifs de cette configuration, on a procédé par contrastes systématiques avec la vulgate philosophique moderne, notamment avec la conception selon laquelle la Nature serait le domaine de l'universel et la Culture celui du particulier.

Dans le premier exposé, intitulé « Nature et culture revisitées », les pièces principales du dossier ethnographique ont été présentées. Le *perspectivisme* amérindien prend son point de départ dans l'idée que les êtres non-humains – d'abord et surtout les animaux, mais aussi les esprits, les plantes, certains objets, des phénomènes météorologiques etc. – sont doués d'une capacité de perception, d'action et de réflexion semblable à celle des humains, ce qui fait d'eux des sujets ou des personnes. Ces sujets non-humains voient le monde d'une façon très différente de celle des humains ; surtout, ils se voient eux-mêmes comme des humains (c'est-à-dire comme des êtres anthropomorphes et doués de culture), tout en voyant les humains comme des animaux ou des esprits. Cela veut dire que chaque type d'être s'installe soi-même dans la perspective de la « culture » et rejette les autres dans la « nature » ou la « surnature ».

Le second exposé, intitulé « Animalité, humanité et universalité », a discuté le concept d'*animisme*, tel qu'il a été récemment appliqué par Ph. Descola aux matériaux amazoniens. L'hypothèse impliquée par ce concept, d'une projection des rapports sociaux sur le monde « naturel », présuppose une distinction entre un domaine où la sociabilité et l'intersubjectivité seraient « réelles » et un autre où elles ne seraient que métaphoriques. Cette distinction s'est avérée intenable dans le contexte amérindien. L'attribution d'une condition de « subjectivité » aux êtres non-humains doit être interprétée à partir d'un autre référentiel conceptuel. En prenant inspiration dans les célèbres analyses d'E. Benveniste sur la nature des pronoms, il est possible de définir l'animisme comme se ramenant à une généralisation de la nature déictique de la position de sujet, de façon à y inclure les êtres non-humains : tout être est potentiellement un sujet, puisque le monde peut toujours être décrit de son point de vue. Ce n'est donc pas tellement que les animaux, par exemple, soient des sujets parce qu'ils sont « au fond » des humains ; c'est plutôt que les animaux sont conçus comme étant des humains parce qu'ils sont, d'abord, pensables comme étant des sujets. L'animisme, c'est-à-dire, l'attribution aux non-humains d'une « âme » ou intentionnalité consciente, ne dépendrait donc pas d'une projection de propriétés substantives des humains sur les non-humains, mais plutôt d'une reconnaissance des rapports réflexifs que tout être entretient avec soi-même. Tout être en position de sujet se voit soi-même comme « humain » – *les humains inclus*. La « culture », dans les cosmologies amérindiennes, serait donc la nature du Sujet ; l'humanité, la figure humaine sous laquelle tous les êtres se perçoivent, serait sa forme universelle. Il y a lieu donc de distinguer l'anthropocentrisme occidental moderne de l'anthropomorphisme amérindien : pour le premier, l'homme est « l'animal universel », pour employer le mot de Marx, parce qu'il peut « être » n'importe quelle espèce animale, pouvant produire selon les critères de toutes les espèces : en revanche, pour le second, l'homme est l'animal universel parce que n'importe quelle espèce animale peut se révéler humaine.

Le troisième exposé, intitulé « Le monde comme affect et perspective », a commencé par poser la question : si tous les êtres sont fondamentalement semblables dans la mesure où ils sont tous des personnes, manifestant un même type d'intentionnalité et ayant une même image de soi-même, où s'enracine la différence entre les différentes espèces de personnes qui habitent l'univers ? Si tous les êtres se voient comme des humains, pourquoi les non-humains ne *nous* voient pas comme nous *nous* voyons (comme des humains) et réciproquement ? La réponse semble résider dans le fait que l'âme et le corps ont des valeurs fondamentalement différentes dans l'ontologie amérindienne : si l'âme est ce qui rapproche les êtres, étant l'élément de l'universel, alors le corps est précisément ce qui les distingue. Les différents types d'êtres voient le monde de façons différentes parce que leurs corps sont différents. Le corps serait le siège des perspectives, en même temps ce qui perçoit différemment et ce qui est perçu comme différent. Dans ce sens, la catégorie de la « nature », dans les cosmologies amérindiennes, serait la forme de l'Autre en tant que corps, l'autre en tant que perçu de l'extérieur. Si la culture a la forme du pronom « je », la nature correspondrait donc au pronom de troisième personne « il », cette personne qui n'en est pas une.

Il faut remarquer que ce « corps » du perspectivisme amérindien n'est pas le même que notre corps-organisme matériel ; il désigne plutôt un faisceau d'affects et de dispositions. La différence entre les êtres n'est donc pas une différence ni de « forme » (puisqu'ils ont tous la même forme humaine, donnée par leur âme anthropomorphe) ni de « matière » (puisque le corps n'est pas matière, mais habitus).

Dans le quatrième exposé, intitulé « Le droit de la sumature », on s'est interrogé sur l'équivalent cosmologique de la position énonciative manquante, le « tu ». Si la « culture » est l'équivalent, en registre cosmologique, du « je », et la « nature » celui du « il », alors la perspective du « tu » correspondrait à un contexte très particulier dans l'expérience amérindienne que l'on pourrait appeler le « sumaturel ». Le contexte sumaturel s'installe quand un humain se voit pris dans un type d'interaction particulier, où un autre type d'être, occupant la position du « je », lui adresse la parole. Répondre à cette parole-là, accepter d'être le « tu » de cet *je autre*, c'est accepter sa perspective comme étant la bonne – quelque chose que les chamanes seuls peuvent faire sans risque de mort. Toute interaction qui engage des êtres de nature (corps) différente contient un potentiel de « sumaturalité » : la chasse et la guerre, par exemple, relèvent de ce contexte. Les rapports entre guerre et chamanisme, si évidents en Amazonie indienne, découlent du fait que ces deux activités mettent en œuvre des processus de commutation de perspective (entre concitoyens et ennemis dans le premier cas, entre humains et non-humains dans le second).

Les deux derniers exposés, intitulés « Multinaturalisme et multiculturalisme », ont été consacrés à esquisser les implications les plus générales du perspectivisme amérindien. L'on a essayé de montrer comment le perspectivisme amérindien échappe à l'opposition moderne entre « relativisme » et « universalisme », étant, en particulier, irréductible à un quelconque « relativisme culturel », notion qui lui a souvent été associée. Les relativismes modernes supposent tous l'unicité d'une nature extérieure aux représentations culturelles, et une multiplicité des cultures, lesquelles ne retiennent de cette nature extérieure qu'une partie. Or, le perspectivisme amérindien affirme tout le contraire : chaque type d'être, se voyant soi-même d'une même façon (sous la forme humaine), voit le monde exactement de la même façon – sous l'espèce de la culture humaine – ; ce qui change est *le monde qu'on voit*. En effet, quand les Indiens disent, par exemple, que les jaguars voient le sang des proies comme étant de la bière de maïs, ou que les tapirs voient la boue où ils se couchent comme étant des hamacs, l'idée implicite c'est que tous les êtres, humains aussi bien que non-humains, ne boivent que de la bière, ou ne se couchent que dans des hamacs – la culture est universelle. Par contre, le réel qui est perçu à travers ces catégories culturelles change radicalement quand on passe d'une espèce à une autre : notre sang est la bière du jaguar, la boue où se couche le tapir est son hamac... Si la culture est universelle et invariable, la nature, elle, est particulière à chaque type de corps perspectif. Donc, si notre cosmologie moderne affirme l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures – un « mononaturalisme » et un « multiculturalisme » –, le perspectivisme amérindien affirme au contraire un *monoculturalisme* et un *multinaturalisme*.

Cette série d'exposés a été poursuivie par deux interventions dans le colloque organisé par le Laboratoire « Systèmes de Pensée en Afrique Noire » (ESA 8048 de l'EPHE et du CNRS) conjointement avec l'Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (UPR 324 du CNRS) sur le thème « Perspectives sur le sujet en Afrique noire et en Amazonie ». Les résultats obtenus dans l'analyse du perspectivisme, en particulier ceux portant sur les valeurs positionnelles de la notion de « sujet », ont été confrontés aux matériaux africains, lesquels suggèrent des configurations très différentes.